

Helmut Kyrieleis

Anathem und Gesellschaft

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird das Votivwesen der antiken griechischen Gesellschaft näher beleuchtet. Der Fokus liegt auf der sinnstiftenden und status-regulierenden Funktion von Votiven in griechischen Heiligtümern. Neben ihrer Funktion als Kultstätten waren die griechischen Heiligtümer immer auch Orte mit gemeinschaftsbildender, politischer Funktion. Anhand der Dreifuße als Traditionsform des Weihegeschenkes wird der statusbildende Charakter dieser Institution herausgestellt. Dienten die kostbaren Gefäße im homerischen Austausch als Ehrengeschenke unter den Mitgliedern der sozialen Oberschicht, blieben sie bis ins 7. Jahrhundert das Darstellungsmedium individueller Spendefreudigkeit in den Heiligtümern. In diesem Kontext des Gabentausches zwischen Menschen und Göttern werden Weihungen fremder Herrscher in griechischen Heiligtümern verständlich.

Keywords: Griechenland; Antike; Votive; Dreifuß; Gabentausch.

This article more closely examines the votive behavior of ancient Greek society, with a focus on the meaningful and status-regulating function of votives in Greek sanctuaries. In addition to serving as places of worship, the Greek sanctuaries were also sites with a community-building, political function. The tripod, a traditional votive offering, demonstrates the status-building character of this institution: the precious vessels served as honorary gifts in the Homeric exchange among members of the upper class, and until the seventh century BC remained the medium of representing individual generosity in the sanctuaries. This context of the gift exchange between humans and gods makes the dedications from foreign rulers to Greek sanctuaries comprehensible.

Keywords: Greece; antiquity; votives; tripod; gift exchange.

Svend Hansen, Daniel Neumann, Tilmann Vachta (eds.) | Raum, Gabe und Erinnerung. Weihgaben und Heiligtümer in prähistorischen und antiken Gesellschaften. | Berlin Studies of the Ancient World 38 (ISBN 978-3-9816751-3-9; URN urn:nbn:de:kobv:188-fudocsdocument00000023919-8) | www.edition-topoi.de

Griechische Heiligtümer, wie sie etwa seit dem 8. Jh. v. Chr. archäologisch deutlicher nachweisbar sind, bestehen in der Grundform aus dem Opferaltar und einem mehr oder weniger großen, meist durch sichtbare Grenzen wie Zäune, Grenzsteine oder Mauern definierten, durch Kultvorschriften vor Profanierung geschützten Sakralbezirk, dem Temenos. Neben ihrer Funktion als Kultstätten der griechischen Religion sind die griechischen Heiligtümer immer auch Orte von gemeinschaftsbildender, politischer Funktion.¹

In der griechischen Religion, die das Verhältnis der Menschen zu den Göttern durch Abstammung definiert, sind auch die charakteristischen politischen Gliederungen des Landes: Oikoi, Phylen, Poleis oder Amphiktyonien, maßgeblich durch jeweils besondere Verbindungen mit einzelnen Gottheiten geprägt, deren Kultstätten den geistigen Mittelpunkt solcher Stammes- oder Staatsgemeinschaften bilden. Die Kultgemeinschaft ist auch immer eine politische Gemeinschaft.²

Mit der Gründung der ersten nachmykenischen Heiligtümer entstanden auch die ersten ortsgebundenen Bezugspunkte größerer Gemeinwesen in der noch ungefestigten Siedlungsstruktur der vor-städtischen griechischen Landschaften. Gemeinsame Opfer und Opfermahlzeiten, mit zunehmender Kultgemeinde sehr bald auch Jahresfeiern, Märkte und Agone, festigten und erneuerten das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der weit auseinander siedelnden Teilnehmer und dienten in vielfältiger Weise dem sozialen Austausch, der Regelung rechtlicher und politischer Angelegenheiten. Diese eminent politische Rolle zentraler Kultstätten hat sich auch lange nach der Entstehung der Städte in den dörflich besiedelten Stammesgebieten der Peloponnes und Mittelgriechenlands erhalten.³

Gebete und Opfer an die Götter waren überall möglich, auch unterwegs. Dazu bedurfte es keiner besonderen Örtlichkeiten oder Einrichtungen. In den Heiligtümern dagegen als perennierenden, ortsfesten Kultplätzen waren, über den Vollzug dieser rein kultlichen Handlungen hinaus, von vornherein die gesellschaftlichen, Identität stiftenden Funktionen angelegt, die aus der späteren Entwicklung solcher Orte herauszulesen sind.

Zentraler Bestandteil der Kulthandlungen in griechischen Heiligtümern ist das Opfer, als spezifische Form der Kommunion mit den Göttern. Die am meisten verbreitete und prominenteste Form der Opferspende an die Götter war das Brandopfer.⁴ Der Rauch des auf dem Altar verbrannten Fleisches der Opfertiere stieg zum Olymp auf; aber es waren immer nur Teile, und vielleicht gar nicht einmal die besten Stücke, die den Göttern zuerkannt wurden. Der Löwenanteil wurde am Spieß gebraten von der Kultgemeinde verzehrt. Ritual und festliche Praxis solcher Brandopferfeste dienten sowohl der

1 Zu neueren Forschungen über die griechischen Heiligtümer Marinatos und Hägg 1993.

2 Sourvinou-Inwood 1993, 9–13.

3 Kyrieleis 2006a, 61–79.

4 Van Straten 1988; van Straten 1995.

sakralen Verbindung mit dem Göttlichen als auch dem gesellschaftlichen Zusammenhalt der Kultteilnehmer. Für den Stifter des Tieropfers, sei es, dass er als Herdenbesitzer aus eigenem Bestand opferte, sei es auch, dass er die Tiere gegen Geld oder Sachwerte erworben hatte, erwuchs aus diesem Aufwand ein doppelter Gewinn: indem er – verkürzt gesagt – Göttern und Menschen ein Festessen gab, erwarb er sich und seinem Hause, so die sichere Erwartung, die Gunst der bedachten Gottheit und bestätigte zugleich sein Ansehen unter seinen Mitbürgern. In der Opulenz solcher Opfer und Opfermähler spiegelt sich unmittelbar das gesellschaftliche Prestige der Stifter. Es gibt natürlich auch viele andere Aspekte des griechischen Götteropfers, doch möchte ich nur diesen im gegenwärtigen Zusammenhang hervorheben.

Im archäologischen Befund sind Brandopfer nur durch Tierknochen, Asche und eiserne Bratspieße (Obeloi) nachzuweisen. Ganz anders verhält es sich dagegen mit einer anderen Kategorie von Gaben an die Götter,⁵ die das heutige archäologische und museale Bild griechischer Heiligtümer beherrscht. Es sind die unzähligen Geräte, Gefäße, Statuetten, Statuen und Monumente aus Metall, Ton und Marmor, die sich teils allein durch ihre Zugehörigkeit zum Inventar eines Heiligtums, oft aber zusätzlich auch durch Weihinschriften als Votive zu erkennen geben. Dass sich vieles davon als archäologische Bodenfunde erhalten hat, verdanken wir hauptsächlich den antiken Sakralgesetzen, nach denen einmal geweihte Wertgegenstände für immer im Besitz der Gottheit, d. h. im Bezirk des Heiligtums zu verbleiben hatte (οὐκ ἐκφορά – Gesetze).⁶

Einige charakteristische Beispiele: Die allermeisten der Tausende von bronzenen und tönernen geometrischen Votivfiguren des 9./8. Jahrhunderts in Olympia sind Darstellungen von Rindern.⁷ Es sind Abbilder und symbolische Opfer bäuerlichen Besitzes, in denen sich Wertvorstellungen der noch weitgehend von der Landwirtschaft geprägten griechischen Lebenswelt dieser Zeit spiegeln. Bezeichnend für die Wertsymbolik solcher Tierbilder aus einer Zeit, die noch kein Geld kannte, ist eine Stelle der um dieselbe Zeit entstandenen *Ilias* des Homer, wo der Schätzpreis eines bronzenen Dreifußkessels mit zwölf Rindern, der Wert einer „viele Werke verstehenden“ Sklavin mit vier Rindern angegeben ist.⁸

Angesichts der Hunderte von Dreifußkesseln des 9. bis 8. Jhs. v. Chr., die in Olympia nachgewiesen sind,⁹ wobei die ursprüngliche Anzahl noch wesentlich höher gewesen sein kann, drängt sich der Gedanke auf, welche enorme Wert-Akkumulation im Laufe von wenig mehr als einem Jahrhundert in Olympia zusammengekommen sein muss! Da Dreifußkessel, wie aus Homer hervorgeht, in ähnlichem Sinne wie später das Geld hochkonzentrierte Tauschwerte darstellten, lohnt es sich, über ihre symbolische und

5 Nilsson 1955, 132–151; van Straten 1981.

6 Nilsson 1955, 81–82.

7 Heilmeyer 1972, 10–16 Taf. 2–9; Heilmeyer 1979, 54–170; 275 Taf. 14; 15; 18; 19; 26; 27; 30–35; 46–50; 68–71; 75–77; 79–83; 94–99; 108–115.

8 Hom. *Il.* 23, 702–705; Himmelmann 1969, 35.

9 Maaß 1978.

repräsentative Bedeutung hinaus auch einmal den Wert-Aspekt in die Überlegungen zu dieser prominenten Gattung von Weihgeschenken mit einzubeziehen.

Die Gleichung von Besitz und Bedeutung hatte in der archaischen Welt Griechenlands grundlegende Geltung.¹⁰ Eine hervorgehobene soziale Stellung drückte sich in materiellem Reichtum aus, vornehmlich auch im Besitz von Prestigegütern aus Metall. Zu solchem ehrenvollen Wertbesitz gehörten auch die bronzenen Dreifußkessel. Es entspricht ferner dem Ansehen, das solche Wertgegenstände dem Besitzer verliehen, dass sie auch als Geschenke an sozial gleichgestellte Gastfreunde weitergegeben wurden. Der Austausch von Geschenken ist ein wesentliches Element der aristokratischen Kultur der homerischen Gesellschaft, und am Wert solcher Ehrengaben bemaßen sich Respekt und Achtung, die die Angehörigen der führenden Häuser einander erwiesen. Genau dieselbe Bedeutung aber haben auch die Votive als Ehrengeschenke an die Götter und als Mittel der öffentlichen Selbstdarstellung der Stifter.¹¹

Die vielen Dreifußkessel im heiligen Hain von Olympia, die ja nicht in Gebäuden weggeschlossen waren, sondern im Freien in standen, stellten den gestifteten Wertbesitz des olympischen Zeus dar. Ihre massenhafte Zurschaustellung hatte zweifellos demonstrativen Charakter, indem sie den Sakralbesitz und damit die Bedeutung des Heiligtums sinnfällig vor Augen führte. Für den zeitgenössischen Besucher, der den materiellen Wert solcher Dreifußkessel kannte und sich vorstellen mochte, welche Herden von Rindern man für diesen riesigen Schatz an Bronzegerät eintauschen könnte, muss dies ein überwältigender Anblick gewesen sein. Zugleich lag in dieser repräsentativen Ausstellung aber auch für wohlhabende Besucher die Anregung, ja wie es scheint sogar ein gewisser gesellschaftlicher Zwang, es den anderen Stiftern gleichzutun oder sie mit einer eigenen Dreifußweihe noch zu übertreffen. Ein regelrechter Wettbewerb der Stifter scheint hinter der Tatsache zu stehen, dass immer größere, teilweise monumentale Dreifußkessel nach Olympia geweiht wurden.

Angesichts des materiellen und künstlerischen Aufwandes, der sich in den geometrischen Dreifußkesseln manifestiert, drängt sich die Frage auf, weshalb diese früheste Hauptgruppe griechischer Votivdenkmäler nur aus diesem einen Geräte-Typus besteht. Die Kunsthandwerker des 8. Jhs. v. Chr. wären sicher befähigt gewesen, auch andere Bronzevotive dieser Größenordnung herzustellen. Dass von solchen Möglichkeiten offenbar kein Gebrauch gemacht wurde, der Dreifußkessel vielmehr bis in des frühe 7. Jh. v. Chr. *die* kanonische Form der wertvollsten Weihungen an die Götter blieb, erklärt sich aus dem durch Tradition und Mythos sanktionierten Symbolgehalt seiner Form. Der geometrische Dreifußkessel gehörte, wie die Beigaben minoischer und mykenischer Gräber bezeugen, schon in der Spätbronzezeit als Gebrauchsgerät und Wertbesitz zur Ausstattung des aristokratischen Haushalts. Im 9. und 8. Jh. v. Chr. war dies

10 Himmelfmann 1969, 29–33.

11 Burkert 1998, 158–188.

bereits eine altertümliche, durch Erinnerungen an die heroische Vorzeit ehrwürdige Form. Das Festhalten an dieser bereits aus der späten Bronzezeit stammenden Traditionsform bis in klassische und hellenistische Zeit lässt erkennen, dass eben diese Form selbst ein Symbol für Wertbegriffe wie reicher Besitz, Ehrengeschenk oder Siegespreis gewesen ist.

Auf andere Weise wird dies auch durch die zahlreichen Miniatur-Dreifußkessel unter den Funden von Olympia deutlich.¹² Diese meist kunstlos aus dünnem Bronzeblech ausgeschnittenen ‚Dreifüße des kleinen Mannes‘ haben nur geringen Materialwert. Bei ihnen genügte offenbar die prestigeträchtige Form, um sie zu zwar bescheidenen aber würdigen Gaben an Zeus zu machen.

Im Hinblick auf die Rolle des Heiligtums als „focus of the self-definition of the Greek polis“¹³ auf der einen und auf den homerischen Austausch von Ehrengeschenken auf der anderen Seite, ist es interessant, einen kurzen Blick auf diejenigen Votive zu richten, die von nicht-griechischen Stiftern in griechische Heiligtümer gebracht oder geschickt wurden.¹⁴ Das sind sowohl literarisch überlieferte Schenkungen fremder Herrscher wie z. B. der Thron des Midas oder die glänzenden Dedikationen des Kroisos in Delphi bei Herodot¹⁵ als auch originale Fundstücke vorderasiatischer und ägyptischer Provenienz, wie sie z. B. in hunderten von Beispielen von teilweise beträchtlichem künstlerischem und materiellem Wert im Heraion von Samos zutage gekommen sind. Diese exotischen Votive sind, wie man aus verschiedenen Indizien schließen darf,¹⁶ nicht ausschließlich von einheimischen Seeleuten und Händlern von Handelsfahrten mitgebracht, sondern auch von fremden Besuchern geweiht worden.

Welche Beweggründe aber sollten Herrscher und Besucher aus fremden Ländern veranlasst haben, griechische Götter mit wertvollen Votiven zu beschenken? Im Falle der Weihungen des Midas und des Kroisos an Apollon in Delphi war das Motiv natürlich die Befragung des Orakels. Durch reiche Geschenke an das Heiligtum erkaufen sich vermögende Stifter die Promantie, d. h. das Recht, vor allen anderen das Orakel zu befragen. Hinter den Fremdweihungen in Heiligtümern ohne Orakel wie z. B. im samischen Heraion aber müssen andere Motive gestanden haben.¹⁷ Hierzu findet sich bei Herodot ein erhellender Hinweis, wo es heißt, dass Amasis die zwei hölzernen Statuen, die noch zu Herodots Zeiten im Heratempel standen, zum Zeichen seiner freundschaftlichen Beziehungen zu dem Herrscher von Samos Polykrates (... κατὰ ξεινίην τὴν ἑωυτοῦ τε καὶ Πολυκράτεος ...) nach Samos geschickt habe.¹⁸ An diesem Beispiel wird deutlich, dass solche Weihgaben fremder Herrscher in griechischen Heiligtümern der

12 Maaß 1978, 117–125 Taf. 63–69.

13 Sourvinou-Inwood 1993, 11.

14 Kilian-Dirlmeier 1985 bietet hierzu eine übersichtliche Darstellung; zur Frage nicht-griechischer Besu-

cher und Stifter in griechischen Heiligtümern: Naso 2006.

15 Hdt. 1,14. 50.

16 Kilian-Dirlmeier 1985, 243–244; Kyrieleis 2009, 140.

17 Kyrieleis 2006b, 129–137; Kyrieleis 2009, 139–142.

18 Hdt. 2, 182.

Anbahnung oder Festigung diplomatischer Beziehungen dienen konnten. Aus diesem und ähnlichen historisch bezeugten Fällen lässt sich eine allgemeine Deutung der Motivation für die vielen Votive fremder Besucher in griechischen Heiligtümern ableiten. Denn es handelt sich hier ja nicht um Bekenntnisse zum griechischen Götterglauben, sondern um Ehrengeschenke an die Götter als Repräsentanten griechischer Gemeinwesen, zu denen besondere, vielleicht sogar freundschaftliche Beziehungen bestanden oder angestrebt wurden. Der Austausch von Geschenken ist ein wesentliches Element aristokratischer Kultur und Diplomatie sowohl des Orients als auch der homerischen Welt.¹⁹

Diese Tradition des diplomatischen Geschenkverkehrs dürfte auch im Fernhandel mit hochwertigen Gütern eine regulierende, vielleicht sogar bestimmende Rolle gespielt haben. In der Odyssee beispielsweise hören wir von einem Kessel aus Silber und Gold, den Menelaos von dem phönikischen Herrscher von Sidon erhalten hatte;²⁰ und bei den Leichenspielen für Patroklos setzt Achilleus als Siegespreis einen großen silbernen Krater aus, von dem es heißt: „denn es hatten ihn kunstgeübte Sidonier gefertigt, und Phoinikier führten ihn über das neblige Meer, brachten ans Land ihn im Hafen und schenkten ihn dem Thoas“.²¹

Dass fremde Handelsschiffe in griechischen Häfen des 8. oder 7. Jhs. v. Chr. kein ganz ungewohnter Anblick waren, lassen etwa Erwähnungen ‚phönizischer‘ Handelsfahrer in der Odyssee noch durchblicken.²² Solche fremden Händler konnten aber sicher nicht ohne Weiteres an griechischen Küsten landen und ihre Waren anbieten, sondern waren auf griechische Handelspartner und auf Schutzgarantien der örtlichen Machtrepräsentanten angewiesen. In der von Homer beschriebenen heroischen Welt waren dies die lokalen Herrscher oder Könige, die Basilees.²³ In der Zeit einer sich entwickelnden städtischen Kultur im späten 8. /7. Jh. v. Chr. aber waren nicht mehr herausgehobene Individuen die Entscheidungsträger und Empfänger diplomatischer Gastgeschenke, sondern oligarchische Gruppen oder Gremien, deren einzelne Mitglieder kein individuelles Kontrollmonopol über einkommenden Seehandel beanspruchen konnten.

Parallel zu diesem Wandel der frühgriechischen Sozialstruktur – und ursächlich mit diesem verbunden – vollzieht sich auch ein Wandel in der Tradition des aristokratischen Austauschs von Prestigegütern. Aus dem Ehrengeschenk an fürstliche Gastfreunde entwickelt sich das Weihgeschenk an die Götter, das in gleicher Weise wie in der homerischen Adelswelt den Geber ebenso ehrt wie den Empfänger. Wertvolle Votive wie z. B. die erwähnten Bronzekessel in Olympia begannen sich alsbald in immer größerer

19 Himmelfmann 1969, 32–35; Ulf 1990, 202–212.

20 Hom. *Od.* 4, 613–619.

21 Hom. *Il.* 23, 740–745.

22 Hom. *Od.* 13, 271–275; 14, 288–293; 15, 415–416.

23 Ulf 1990, 85–125; 223–231.

Zahl in einzelnen Heiligtümern zu sammeln. Diese materielle Wertakkumulation übertraf bei weitem den Prestige-Besitz (κεϊμήλια) homerischer Fürsten. In der homerischen Welt war der Besitz solcher Luxusgüter auch ein Gradmesser des Ansehens des Besitzers. Im gleichen Sinne war unter geänderten soziologischen Vorzeichen der in einem griechischen Heiligtum der geometrischen und archaischen Zeit angehäuften Wertbesitz der dort verehrten Gottheit, in Anbetracht der Funktion des Heiligtums als ideelles Zentrum des frühgriechischen Staates, zugleich auch öffentlicher und prestigeträchtiger Besitz des um dieses Heiligtum zentrierten Gemeinwesens.

Vor diesem historischen Hintergrund sind wohl auch die exotischen Votive zu sehen, nämlich, durchaus in der Tradition der aristokratischen Geschenkdiplomatie, als Gast- und Ehrengeschenke fremder Handelsfahrer zur Anbahnung von Gastfreundschaft und sicherem Geleit. Für Menschen anderer Kulturen und Religionen gab es vermutlich außer Handelsinteressen wenig Grund, nach Griechenland zu kommen und in der angedeuteten Weise die persönlichen Beziehungen zu festigen sowie die fremden griechischen Götter durch Opfernaben für sich einzunehmen; und so ist es denn wohl kein Zufall, sondern ein Abbild der tatsächlichen Vorgänge, wenn unter dem Fundgut der Heiligtümer von Seehandelsstädten wie Korinth und Samos die orientalisches-ägyptischen Votive auch anteilig so viel zahlreicher vertreten sind als an binnenländischen Orten.

Das hier skizzierte Denkmodell, das wie gesagt durch Herodots Aussage zum diplomatischen Zweck der vom ägyptischen Pharao ins samische Heraion gestifteten Statuen unterstützt wird, vermag m. E. besonders gut die gesellschaftliche, Status regulierende Funktion von Votiven in griechischen Heiligtümern zu verdeutlichen. Sachvotive und Votivstatuen sind im öffentlichen Raum eines Heiligtums exponierte oder thesaurierte Bereicherungen des Sakralbesitzes; zugleich sind sie aber auch mehr oder weniger permanente Denkmäler der Erinnerung an die Stifter. Wer diesen oder jenen Dreifuß oder sonstige Wertobjekte geweiht hat, wird anfänglich in mündlicher Tradition weitergegeben worden sein. Zunehmend aber, wohl auch um in der wachsenden Zahl der Weihgeschenke Unterscheidungen zu treffen, wurden die Votive mit Inschriften versehen, welche die Namen der Stifter, in bestimmten Fällen (Waffenweihung, Siegerstatuen u. ä.) auch den Anlass der Weihung nennen. Diese wenden sich nicht an die Götter (die solcher schriftlicher Mitteilungen sicher nicht bedurften), sondern an die Mit- und Nachwelt. Ihr eigentlicher Zweck ist es, das Ansehen der Stifter zu mehren und in dauerhafter Erinnerung zu halten. Wie wichtig und zentral dieser commemorative Aspekt der Votive in griechischen Heiligtümern ist, geht wieder aus einer Herodot-Stelle hervor, an die ich statt vieler möglicher Beispiele zum Schluss erinnern möchte.²⁴ Die Rede ist da von der in Ägypten reich gewordenen Hetäre Rhodopis (ca. Mitte 6. Jh. v. Chr.),

24 Hdt. 2, 135.

die einen Teil ihres Reichtums (δεκάτην τῶν χρημάτων) in Form wertvoller Obeloi nach Delphi gestiftet hatte, um, wie es heißt, ein Andenken ihrer selbst in Griechenland zu hinterlassen (ἐπεθύμησε γὰρ Ῥοδῶπις μνημῆιον ἑωυτῆς ἐν τῇ Ἑλλάδι καταλιπέσθαι...). Die Obeloi der Rhodopis waren nach Herodot noch ein Jahrhundert später hinter dem Altar der Chioten zu finden.

Bibliographie

Burkert 1998

Walter Burkert. *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München: C. H. Beck, 1998.

Heilmeyer 1972

Wolf-Dieter Heilmeyer. *Frühe olympische Tonfiguren*. Olympische Forschungen 7. Berlin: De Gruyter, 1972.

Heilmeyer 1979

Wolf-Dieter Heilmeyer. *Frühe olympische Bronzefiguren. Die Tiervotive*. Olympische Forschungen 12. Berlin: De Gruyter, 1979.

Himmelmann 1969

Nikolaus Himmelmann. *Über bildende Kunst in der homerischen Gesellschaft*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1969 Nr. 7. Wiesbaden: Franz Steiner, 1969.

Kilian-Dirlmeier 1985

Imma Kilian-Dirlmeier. „Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr.“. *Jahrbuch Römisch-Germanisches Zentralmuseum* 32 (1985), 215–254.

Kyrieleis 2006a

Helmut Kyrieleis. *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987–1996*. Olympische Forschungen 31. Berlin: De Gruyter, 2006.

Kyrieleis 2006b

Helmut Kyrieleis. „Archäologische Einführung“. In *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale*. Hrsg. von A. Naso. Florenz: Le Monnier Università, 2006, 129–139.

Kyrieleis 2009

Helmut Kyrieleis. „Intercultural Commerce and Diplomacy: Near Eastern, Egyptian and Cypriot Artefacts from the Heraion of Samos“. In *Cyprus and the East Aegean. Intercultural Contacts from 3000 to 500 BC. An International Archaeological Symposium held at Pythagoreion, Samos, October 17th – 18th 2008*. Hrsg. von V. Karageorghis und O. Kouka. Nicosia: A. G. Leventis Foundation, 2009, 139–143.

Maaß 1978

Michael Maaß. *Die geometrischen Dreifüße von Olympia*. Olympische Forschungen 10. Berlin: De Gruyter, 1978.

Marinatos und Hägg 1993

Nanno Marinatos und Robin Hägg. *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Routledge, London und New York, 1993.

Naso 2006

Alessandro Naso, Hrsg. *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale*. Florenz: Le Monnier Università, 2006.

Nilsson 1955

Martin P. Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion I*. München: C. H. Beck, 1955.

Sourvinou-Inwood 1993

Christiane Sourvinou-Inwood. „Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space“. In *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Hrsg. von N. Marinatos und R. Hägg. London und New York: Routledge, 1993, 1–17.

Ulf 1990

Christoph Ulf. *Die homerische Gesellschaft*. München: C. H. Beck, 1990.

van Straten 1981

Folkert van Straten. „Gifts for the Gods“. In *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Hrsg. von H. S. Versnel. Studies in Greek and Roman Religion 2. Leiden: Brill, 1981, 66–151.

van Straten 1988

Folkert van Straten. „The God's Proportion in Greek Sacrificial Representations: Is the Tail Doing Nicely?“ In *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June 1986*. Hrsg. von R. Hägg, N. Marinatos und G. C. Nordquist. Stockholm: Astrom, 1988, 51–68.

van Straten 1995

Folkert van Straten. *Hiera kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden, New York und Köln: E. J. Brill, 1995.

HELMUT KYRIELEIS

Geboren 1938. 1959–1965 Studium der Klassischen Archäologie, Alten Geschichte und Gräzistik in Freiburg, Tübingen und Marburg. 1965 Promotion in Marburg, 1972 Habilitation in Bonn. 1972–1974 Erster Direktor der Zentrale des DAI in Berlin, 1975–1984 Leitung der Ausgrabungen im Heraion von Samos, 1985–2005 Leitung der Ausgrabungen in Olympia.

Prof. Dr. Dr. h. c. Helmut Kyrieleis
Tapiauer Allee 2A
14055 Berlin, Deutschland
E-Mail: helmut@kyrieleis.com